

Cuerpo, prácticas sociales y modernidad. Tecnologías y representaciones de la corporalidad en la transformación europea, siglos XVI al XVIII*

José Luis Grosso Lorenzo

Filósofo, Magíster en Historia Andina, PhD en Antropología Social
jlgrosso@usb.edu.co

Grupo de Investigación *Educación y desarrollo humano*
Universidad de San Buenaventura Cali

Resumen

La construcción de la Modernidad en Europa no es un proceso de transformación social que se haya desarrollado sólo ni principalmente a nivel de las ideas. Se trata más bien de pequeños procesos multiformes que han entrado en convergencias en los distintos contextos locales, nacionales y continentales, y que han involucrado las prácticas corporales de la cotidianidad. Este artículo lee esa transformación, no desde una perspectiva ideológica sino “tecnológica”, en términos de Foucault. Tecnologías que afectan desde los marcos epistemológicos hasta las sensibilidades del día a día. La gran tarea hegemónica ha consistido en someter a nuevas tecnologías de control a las “multitudes”, las masas populares crecientes en su visibilidad política.

Palabras Clave: Cuerpo, tecnologías, representaciones, modernidad, análisis de las prácticas sociales.

Abstract

The construction of Modernity in Europe is not a social transformation process that has been developed only or mainly on the level of ideas. It is more like small, multiform processes that have converged in different local, national, and continental contexts, and have involved the corporal practices of every day life. This article reads that transformation, not from an ideological perspective, but from a “technological” one, in terms of Foucault. Technologies that affect from epistemological frameworks to daily sensibilities. The great hegemonic task has been to subject the “multitudes” to new technologies of control, the popular masses growing in political visibility.

Key Words: Body, technologies, representations, modernity, social practices analysis.

* Este artículo es resultado de la investigación de postdoctorado *Apropiación de las nuevas tecnologías de información y de comunicación en la educación superior en comunidades y países iberoamericanos* (UNESCO), específicamente del capítulo “Cuerpo, prácticas sociales y tecnologías de la información y de la comunicación”, radicado en el Grupo de Investigación *Educación y desarrollo humano*, reconocido por Colciencias e inscrito en el Centro General de Investigaciones de la Universidad de San Buenaventura Cali.

Fecha de recepción: Octubre de 2003.

Aceptado para su publicación: Enero de 2004.

Introducción

Se abre ante nosotros un amplio campo investigación cuando nos preguntamos por el tratamiento de la corporalidad y de la plástica gestual en las políticas coloniales europeas, proceso sobre el cual se inscriben nuestras historias republicanas y las transformaciones operadas por las tecnologías de la información y de la comunicación en el último siglo y medio. Esta fase de la investigación de postdoctorado: *"Apropiación de las nuevas tecnologías de información y de comunicación en la educación superior en comunidades y países iberoamericanos"*, procura poner la cuestión en perspectiva histórica y afinar la posición teórico-metodológica en el nivel de análisis de las prácticas sociales, para leer desde allí los impactos y apropiaciones de las tecnologías de información y de comunicación en la vida social en su conjunto y, particularmente, en el campo educativo.

Metodología

Si bien este texto se refiere principalmente a los discursos y tecnologías de la corporalidad en las colonias españolas de América, tiene en cuenta, sin embargo, el mapa europeo en su conjunto, por el hecho de que tanto en España como en sus colonias las políticas del cuerpo tendrán rasgos peculiares, tocados por moldes, figuras y técnicas muy antiguos y más

extendidos, reinstrumentalizados y remodelados en la construcción de las nacionalidades.

La investigación requiere preguntarse qué ha pasado con las "maneras" de significar-hacer¹ no lingüísticas (en las que el habla no es lo mismo que lengua y en las que la corporalidad es materia significativa y actuante de unos sobre los otros en primer plano), en el contexto de prácticas subalternas, dentro de hegemonías polarizadas sobre el prestigio social y significacional del lenguaje, sometido a lógica (vía filosofía, teología y ciencias modernizadoras). Hablar del cuerpo como materia de significación y acción social en el contexto histórico nos pone de entrada ante las relaciones de poder que el poder de ficción del lenguaje encubre al pensar lo social bajo la bóveda simétrica de la "comunicación".

Resultados

Políticas europeas de la corporalidad

Las políticas europeas del cuerpo, metropolitanas y coloniales, han tratado de controlar los contactos, aglomeraciones y desvíos sociales, de marcar los contornos y formas corporales, diferenciándolos de los confusos tumultos masivos y sus roces y sensualidades. Las circulaciones amplificadas por los nuevos medios de transporte, el mercado de productos, las ideas e imágenes impresas, los intereses expansivos de gobierno, facilitaron los

1. Las maneras de significar-hacer (o de hacer-significar, para negar la prelación de uno de los términos) constituyen el nivel de análisis de esta investigación: una *semio-praxis* que procura superar la dicotomía acendrada en Occidente: significación / acción; teoría / práctica; alma / cuerpo; idea / materia. Un gran impulso para esta investigación y una constante inspiración ha sido el análisis de las prácticas sociales que ha derivado de la fenomenología francesa, muy particularmente de De Certeau, 2000.

contagios de sensibilidades entre las naciones. En las cortes europeas circulaban las modas de las “buenas maneras” y, con la proliferación de los tratados de civilidad a partir del siglo XVI, la reforma de las costumbres involucró también a las burguesías emergentes (Elías, 1973; 1975). Las dialécticas generadas en Europa por la Reforma y la Contrarreforma, en la cual España fue uno de sus más fervorosos militantes, han dado el mayor relieve a las políticas de la corporalidad.

En España, con el paso de la Casa Real de los Habsburgo a la de los Borbones, del siglo del XVII al XVIII, la atmósfera europea invadió los pulmones sociales de los dominios españoles con aires nuevos. Pero, ciertamente, y ya con anterioridad, las experiencias y los modelos de las prácticas coloniales de los otros reinos (Portugal, Holanda, Inglaterra) interactuaron vivamente con los modos españoles, por emulación o por reacción, tanto a nivel de marinos y colonizadores como a nivel de las políticas oficiales de conquista, colonización y administración, las eclesiales y las seculares. Por todo esto, no es tan fácilmente aislable España del resto de Europa.

Los procesos coloniales y metropolitanos en el tratamiento del cuerpo, la sensibilidad, la gestualidad (como en el caso de todas las otras políticas) se han desarrollado en un diálogo permanente, viajes de ida y vuelta, de los que, por una delimitación metodológica, sólo se focaliza aquí su polo europeo central. Pero hay que estar atentos a que, por detrás de la aparente autoctonía europea de ciertos comportamientos y modales, hay una hibridación ascendente o una subrepticia difusión de trazos y tropos de otras procedencias étnicas y

geográficas, tal como Susan McClary lo destaca en el contexto musical (McClary, 1997).

En el contexto de la reforma europea de las costumbres, la hegemonía lingüística del representar, de larga duración, subordinó la gestualidad a un reforzamiento o exaltación de “lo dicho”, o al dominio de lo “espiritual”, al concebirla como la exteriorización de un alma y un pensamiento puros. En ambos casos, el lenguaje somete al cuerpo propio y al cuerpo del otro, y es, asimismo, sometido a un rigor “lógico”, por lo que es concebido como lugar exclusivo o privilegiado de la “racionalidad”. En continuidad con la antigua tradición retórica (Graf, 1993), las formas del lenguaje, clasificadas y jerarquizadas, manifestaron la “verdad” de lo “real” y les justificaron su “civilidad” a los comportamientos sociales. Se elaboraron, de acuerdo con las nuevas sensibilidades y a los nuevos gestos necesarios de diferenciación social, profusos tratados de “cortesía”, “civilidad” y “buenas costumbres” (Elías, 1973; Burke, 1993). También la insistencia moderna en la “instrucción pública” tendrá que ver con el lenguaje como medio y medium de la racionalidad científica y como canal de “civilización” del oscuro mundo social de los cuerpos.

Como se pretende poner en primer plano el juego social entre las políticas de la significación, que nos coloca ante el conflicto lenguaje/cuerpo, se considera necesario para ello dar la mayor densidad a las maneras de significar-hacer (“lógico”-lingüística; gestuales; pictográficas; toponímicas; musicales; modos del habla...) en la topografía comunicativa y estratégica, para que aquella arena social alcance sus dimensiones propias. Es necesario des-

tacar, por detrás de aquella hegemonía lingüística, las dramáticas-poéticas populares (por aquello de que el lenguaje en su uso social, como habla, no está separado de las torsiones y señalamientos corporales), los entramados culturales urdidos con las diversas maneras de hacer-significar. Allí hay una corporalidad atravesada por la hegemonía, pero a la vez herética, distorsionadora, afluyente que deriva o sedimenta la memoria y las tradiciones en sus representaciones refiguradas. Las largas experiencias nativas de la corporalidad comunicativa y las populares españolas, y las africanas trasplantadas, afrontarán en las políticas coloniales nuevos avatares históricos.

Pero vayamos a Europa. A pesar de que Hegel, en sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, señala en el “momento griego” la modelación del propio cuerpo como “lugar” más inmediato de objetivación de la “bella subjetividad”, y a partir de allí la Historia habría remontado el vuelo europeo hacia objetivaciones netamente “espirituales” (Hegel, 1984); sin embargo, la pequeña historia de Europa parece estar continuamente diseñada con las marcas de la “sensibilidad” social sobre los cuerpos (Elías, 1973; 1975; Foucault, 1972; 1984; 1979, cap. 6 y 10). Aquella “realización” plástica griega no habría agotado la relevancia socio-cultural de las diferenciaciones inscritas en la corporalidad. Nunca Europa abandonó su enemistad con el cuerpo.

El nuevo “momento” en el que respira este trabajo es la transformación europea de los siglos XVI al XVIII. Los localizados procesos que se señalan a continuación dejarán sin duda la impresión de notas sueltas. Al tratarse de desplazamientos y enquistamientos hete-

rogéneos, diversificados y no sincrónicos, no se colocan en un orden cronológico para no fomentar la ilusión de un macro-movimiento único.

Si bien la nueva historia social y cultural ha abordado por diversos caminos el vasto mundo de las representaciones y tecnologías sociales sobre el cuerpo y sus gestos, aquí se reducirá la cuestión a dos niveles de análisis: el del discurso filosófico-científico y el de las sensibilidades sociales respecto del cuerpo, sus gestos y sus fluidos. Queda pendiente el estudio de otras maneras corporales de significar-hacer: pictográficas, escultóricas, cromáticas, vestido, musicales, coreográficas, teatrales, rituales...

Representaciones de la corporalidad a nivel del discurso filosófico-científico

Un proceso que comienza en los siglos XIV-XV, con la vivisección y la anatomía médicas, va a dar poco a poco en la concepción del cuerpo humano como maquinaria: un sistema cerrado de órdenes, piezas y funciones, fracturado del “cosmos” (Le Breton, 1988). Por ejemplo, en el *De humani corporis fabrica* (1543) de Vésale. En este nuevo cosmos reducido, la medicina académica se distancia del universo de la medicina popular.

El camino de construcción de las modernidades europeas puede ser comprendido como una progresiva fragmentación del mundo, conducida, en aparente paradoja, por una general racionalización que tiene la pretensión y el programa entusiástico de ser exhaustiva (Cassirer, 1950).

Es sin duda Descartes quien marca, en el siglo XVII, la comprensión moderna de la corpo-

ralidad. Para este filósofo-matemático, el cuerpo ocupará el espacio entre la *res extensa* (en cuanto "máquina") y la *res cogitans*: en aquél habría un "punto" de inserción de la unicidad y simplicidad de la mente. Ese "punto" será para él la glándula pineal; pero a partir de ahí se sucederán otros intentos de dar cuenta de ese contacto supremo. El "punto" se expandirá luego a "extensión" intermediaria: al "sustrato material de las pasiones", o al "sistema nervioso" como totalidad indiferenciable (Figlio, 1975). El *sensorium commune* será, en el siglo XVIII, el lugar central unificador del cuerpo, fragmentado y reorganizado bajo la metáfora de la "integridad de la consciencia".

Una "mente" oculta en el "interior" del cuerpo: en la larga duración estamos ante la metáfora neoplatónico-cristiana de la "interioridad" (San Agustín), reimpresa sobre el viejo dualismo "alma/cuerpo" (Figlio, 1975). Ante un invisible "interior" y un visible "exterior" medievales, los gestos configuran, o mejor "corporizan", la dialéctica entre *intus* y *foris* (Schmitt, 1993 p. 60).

En esa "interioridad" renovada y luminosa se esconde aún una decisión previa, un orden pre-establecido, en el que, culminando antiguas posibilidades, la razón moderna se auto-propone como plena posesión de sí: certeza del *cogito* en su propio *medium* separado (Foucault, 1972, pp. 58 y 157). Así, la gramática cerrada de la "verdad", en que aquella Razón vive puede colonizar con (mayor) eficacia el cuerpo y el mundo, reduplicando su prelación y el dualismo constitutivo en un sinfín de espejos. Todo cuerpo será el campo de un nuevo ensayo de su propia reproducción: de las técnicas cristianas de la interioridad progresará hasta las tecnologías modernas de la

interiorización: el alma como cárcel del cuerpo (Foucault, 1984; 1990).

El discurso científico no es transparente ni adánico. El uso que hace, en el tratamiento de la corporalidad, de metáforas físico-sociales revela su compromiso con intereses, fobias y fascinaciones, por detrás de la "ilusión objetiva". David Hume, Adam Smith y los Iluministas escoceses del siglo XVIII concibieron la historia de la humanidad como un proceso gradual de refinamiento de la sensibilidad, según el criterio "delicadeza/rudeza" (Lawrence, 1979). Esta pareja categorial muestra un mundo simplificado y extremado, organizador del cosmos humano (Foucault, 1972, p. 292), construcción de un determinado "dominio de la experiencia", social y científica a la vez (p. 93).

Ese dominio es luego fragmentado por los *performances* de la retórica moderna, en físico por un lado y en social por otro, y se proyectan a su vez mutua y sucesivamente uno sobre otro (Kirkpatrick y White, 1985, pp. 18-21). De este modo, en la Escocia de aquel tiempo, la teoría del refinamiento y el criterio "delicadeza/rudeza" fueron el modo como los habitantes de las zonas bajas, donde se extendían las luces, marcaron su diferencia con los "salvajes" montañeses (Lawrence, 1979). Metáforas que establecen, junto con su división social de la sensibilidad, nuevas políticas de la exclusión y nuevos medios para la diseminación del poder hegemónico.

Las representaciones científicas de la corporalidad son, como lo es el cuerpo en todas las sociedades, un lugar social y político significativo (Scheper-Hughes y Lock, 1987). Acción discursiva que no por oculta (u obvia, que es

el modo tal vez más determinante de la ocultación) es menos eficaz. Más bien, por ello lo es más. Por tanto, lo que el cuerpo sea para la ciencia moderna estará en una dialéctica permanente con los desplazamientos del “umbral de sensibilidad” social (Elías, 1973; 1975). Máquina, extensión mediadora entre lo conmensurable y lo inconmensurable, interioridad, “delicadeza/rudeza” serán metáforas *performativas* de las nuevas tecnologías de la dominación de los cuerpos, nacidas en los gestos primarios de la diferenciación social, en el reordenamiento callado de las materialidades, donde se establecen relaciones de poder que poblarán de imágenes y esquemas las mentes y que luego serán lingüísticamente sancionadas y racionalizadas.

Tecnologías y representaciones de la corporalidad a nivel de las sensibilidades sociales

La racionalidad europea se construye (en las distintas situaciones sociales, en las diferentes épocas) siempre respecto de lo femenino, lo animal, lo vulgar y lo bárbaro, siendo estos, en sus diferentes configuraciones, despreciables y punibles (Graf, 1993; Elías, 1973; Muchembled, 1993). Estos gestos reiterados durante siglos cristalizan en el concepto renacentista y moderno de “civilización”.

Por estos distanciamientos primarios, a la altura histórica de la emergencia de las burguesías, estas se mueven entre las barreras de la nobleza y las barreras del “pueblo” y, en su aspiración hacia arriba, toman extrema vigilancia respecto de las amenazas de abolición de las demarcaciones hacia abajo. La conciencia burguesa querría mantener las barre-

ras hacia abajo y ver que se le abren las puertas hacia lo alto (Elías, 1973, p. 32).

En el trayecto del siglo XVI al XVIII, los desplazamientos de diferenciación social en Europa se expresan como una progresiva separación respecto de la corporalidad considerada femenina, animal, vulgar y/o bárbara. En el caso de España, esta “reforma de los gestos” formará parte de la disciplina moral de la Contrarreforma (Burke, 1993, p. 76). La separación de la corporalidad interdicta se expresa de múltiples y repetidas formas. Tal vez una de las más abiertas sea el rechazo y el arropamiento de los “desnudos” del Renacimiento por la nueva mirada contrarreformista (Muchembled, 1993, p. 138).

Globalmente, se puede indicar que ya en el siglo XVI y hasta el siglo XVIII se da un proceso de monopolización militar-policial y fiscal-financiera por parte del poder monárquico, que habría comenzado, para Francia, en el siglo XIII (Elías, 1975).

En esta centralización, la “nobleza de corte” asistió a la exclusión progresiva de su anterior vida guerrera y del libre recurso a la violencia armada. Los medios de lucha en las disputas por los espacios de poder se refinan, subliman, “pacifican”. La dependencia de los individuos y los grupos en relación con el detentor del monopolio le impone a cada uno un freno mayor en sus manifestaciones emocionales. Los individuos se hallan tironeados, por un lado, por la resistencia a las presiones a que están expuestos, el horror que les inspira su dependencia y sumisión, la nostalgia de la libre competición caballeresca y, por otro, el orgullo que sienten por el autodomínio que

han logrado imponerse y los nuevos placeres que ello les proporciona (Elías, 1975, p. 41).

En la interacción entre nobleza y burguesía ante el monopolio real, y marcando las distancias con los medios populares, aumenta el conflicto interior de los intereses. La mayor interdependencia social por la creciente división del trabajo y por la monetarización de la economía conlleva una tensión más aguda debido a la "polivalencia de los intereses". En los comportamientos y reacciones afectivas convivirán simultáneamente inclinaciones positivas y negativas: una mezcla sutil y matizada de apego y de aversión moderadas. Raramente se tendrá la ocasión, frente a una persona del mismo rango o superior, de alimentar una hostilidad implacable sin endulzarla con alguna ambivalencia (Elías, 1975, pp. 111-112). La existencia social se percibirá en un riesgo permanente, aunque se desarrolle en "espacios pacificados": "ensamble de violencias y de constricciones", batallas concebidas ya no como físicas y que tienden a tener un carácter impersonal.

Ante esto se pone en evidencia, por un lado, la vinculación entre interdependencia social, separación de la propia corporalidad y apartamiento de la corporalidad de los otros (Roodenburg, 1993 p. 161) y, por otro lado, interiorización del control social (Huizinga, 1968, pp. 99-101).

Tales transformaciones suponen la creación de nuevos escenarios de representación. Las cortes abandonan el campo de batalla caballeresco y pasan a organizar *joutes de jactance* (justas de jactancia), juegos de mutuo escarnio y fanfarronería (Huizinga, 1968, pp. 106-

110). Y la reducción del espectáculo de la violencia conlleva también una alteración de la sensibilidad: en el siglo XVI, los caballeros franceses encuentran la satisfacción del honor ofendido ya no en el duelo a muerte sino en la primera herida, la primera sangre (Huizinga, 1968, pp. 142-143).

El "hombre-máquina" anátomo-metafísico, de Descartes: el cuerpo analizable, es tecnológicamente fusionado al "hombre-máquina" técnico-político: el cuerpo manipulable de los reglamentos militares, escolares, hospitalarios de los siglos XVII y XVIII. Lo que La Mettrie en su *L'Homme Machine* pensara con la categoría de "docilidad" (Foucault, 1984, p. 140).

"El cuerpo humano entra en un mecanismo de poder (que Foucault llama "disciplinas") que lo explora, lo desarticula y lo recompone": una "anatomía política" que no sólo gobierna los cuerpos de los otros para que hagan lo que se desea, sino para que operen por sí mismos como se quiere y espera (Foucault, 1984, p. 141). Interiorización e internación somáticas que suponen el desarrollo de una (auto)vigilancia permanente: interiorización que es, paradójicamente, objetivación, gesto de distanciamiento realizado en un nuevo interior, esférico, solitario, finito, monádico, "celular" (célula, celda), donde el yo dominante y reflexivo está ante la exterioridad extensa de "su" cuerpo y del "cuerpo" social de los otros. Anatomía estructural y modelable a la vez en virtud de la plasticidad muscular y su energética productiva. El "alma" se va convirtiendo en la cárcel del cuerpo (Foucault, 1984, p. 36).

"Disciplina" de todo el cuerpo social que profundiza las asimetrías en la medida que au-

menta las fuerzas corporales de utilidad y disminuye las fuerzas corporales de resistencia o fuga (Foucault, 1984, p. 142).

A nivel pedagógico se instituirá el uso técnico de medios sensibles ya experimentados y sujetos a la evaluación permanente de sus resultados: el “enseñar deleitando” (González Alcantud, 1993, p. 184). El ejercicio continuo era la base pedagógica de la transformación espiritual del individuo desde el siglo XVI (Foucault, 1984, p. 125).

Los censos borbónicos españoles de fines del siglo XVIII organizarán un nuevo control político de los cuerpos y las almas en los espacios coloniales. El “cuerpo” social es redescrito en un espacio de escritura, en un cuadrícula de visibilidad exhaustiva. “La primera de las grandes operaciones de la disciplina es, pues, la constitución de “cuadros vivos” que transforman las multitudes confusas, inútiles o peligrosas, en multiplicidades ordenadas”; “el cuadro en el siglo XVIII es a la vez una técnica de poder y un procedimiento de saber” (Foucault, 1984, p. 152).

A partir del siglo XVI, en Europa, el cuerpo será retirado, ocultado, alejado del espacio público, o sometido a rigores que exaltan el poder domesticador del espíritu. Un antiguo movimiento (Bremmer, 1993) que recibe un nuevo impulso poderoso. Se extiende el uso del tenedor en las “maneras de la mesa”: las nuevas reglas derivan y dominan las pulsiones bárbaras de guerra y agresión; se pone una limpia distancia frente a “las manos engrasadas y sucias de vulgo”. También el pañuelo se interpone ocultando el fluido “desagradable” y evitando el contacto directo. La ropa de

cama cubre la nocturna desnudez medieval (Elías, 1973).

En el barroco del siglo XVII se aísla el rostro con la aparición de la peluca: “enmarcamiento de la cara”. Simultáneamente, nace la pintura enmarcada: el retrato será un doble “enmarcamiento”. Se aísla, se eleva, se ennoblece en el rostro la personalidad moral y el estatus social (Huizinga, 1968 p. 264). El rostro enmarcado dignifica al cuerpo, es su gloria, su luz.

En el siglo XVIII, las funciones corporales se retiran a lo “privado”: defecar, orinar, bañarse, dormir (los ritos liminares del acostarse y del levantarse) se esconden “*derrière les décors de la société*” (detrás del decoro de la sociedad) (Elías, 1973). Se trae ahora, en cambio, al ensanchado mundo de la mirada todo aquello que antes estaba al alcance de la mano: “*le plaisir des yeux*” (el placer de los ojos) se interpone ante lo apetecido, lo amado o lo detestado, sobre todo en público y siempre a través de tortuosas reservas, también en privado. Dicen *Les règles de la bienséance et de la civilité chrétienne*, de Juan Bautista de La Salle (en su edición de 1774): “*ne toucher que des yeux tout ce qu’ils (les enfants) voient*” (no tocar más que con los ojos todo lo que ellos –los niños– ven) (Elías, 1973, p. 294).

La evitación del cuerpo de los otros se expresa en una remodelación y circunspección de los gestos. Un “muro invisible”, constantemente reproducido (Elías, 1973, p. 100), encierra, entre fobias y terrores, la “civilización”.

Las colecciones de rarezas y seres naturales (Huizinga, 1968, p. 268) apartan lo exótico respecto de lo bárbaro, lo apresado o embalsamado respecto de lo animal, lo antiguo res-

pecto de lo vulgar medieval o premedieval, y la delicadeza y el cuidado que el coleccionista deposita en lo coleccionado, respecto de lo femenino.

El “desarrollo aparentemente irresistible de los museos” constituye “no sólo el indicio de la expansión de la curiosidad sino, también, un intento por controlar la ‘crisis del conocimiento’ que se produjo tras la riada de objetos nuevos que llegaron a Europa desde el Nuevo Mundo y otros lugares” (Burke, 2002, p. 144).

Los “locos”, junto con los pobres y los marginales sociales, han sido encerrados en los hospitales del siglo XVII en Francia, Inglaterra y Alemania. La miseria ambulante, vista como desorden, es sometida a una “policía” combinada con la nueva ética protestante del trabajo (Weber, 1985). Al encerrar a los “locos” no se los excluye, en realidad se los interna coactivamente a través de una vigilancia constante en el orden moral de la sociedad. Más que como una conjuración de la miseria, el trabajo vale por el trabajo mismo: el gesto de separación instituye el ámbito de una moral pura y abre la expectativa de una transformación esperada (Foucault, 1972, *Première Partie Chapitre II*).

En España ya hay “hospitales de locos” en el siglo XV: Valencia (1409), Zaragoza (1425), Sevilla (1436), Toledo (1483), Valladolid (1489): tal vez a medio camino entre el “embarque” medieval de los “locos” ambulantes, de ciudad en ciudad (la “Nave de los locos”), y el encierro conjuratorio bajo una moral pura.

Pero en todo caso el encierro posibilita un nuevo espectáculo, alternativo al “escándalo”

del castigo público medieval. La “locura” apresada es ofrecida como escándalo organizado, controlado. La separación la dignifica como espectáculo. Ella es culpable por desordenadora, y, en cuanto tal, punible, pero también inocente, por ser el terreno salvaje de donde emergen la razón y la libertad en cuanto plena posesión de sí y dominio de las pasiones. La “locura” encerrada es mostrada porque en su animalidad culpable/inocente glorifica a la razón domesticadora/ausente (Foucault, 1972, pp. 160-170).

El suplicio del cuerpo del condenado, esa carnicería pública de gritos y de sangre en la que el “sobrepoder monárquico” se manifestaba en todo su esplendor teatral y que resonaba en la memoria visual y auditiva de los asistentes, o gracias al rumor, es criticado hacia fines del siglo XVIII por los reformadores humanistas de las penas (Foucault, 1984). Se trata ahora no sólo de castigar, sino de “normalizar” las conductas, de rehabilitar a los individuos. Para ello, la condena se orienta hacia una transformación del criminal, se retira al cuerpo sufriente del espacio público y se trabaja en la producción de un cuerpo disciplinado en lo secreto de la “conciencia”. Corrección secreta que entrará en convergencia, desde principios del siglo XIX, con la tecnología arquitectónica del Panóptico de Jeremy Bentham como arquitectura de una vigilancia eficaz e introyectada, y que servirá de modelo para el diseño de cárceles, hospitales, fábricas y centros educativos (Foucault, 1984).

En un mismo movimiento reiterado y cualitativamente creciente, la separación de la corporalidad es también un camino de interiorización del control, volcado sobre sí mismo, y una em-

presa de internación en la economía pasional íntima de los otros. Tampoco en sus trazos fundamentales es este un fenómeno totalmente nuevo en el proceso greco-europeo: la metáfora “fuerza/control” preside la economía pasional occidental como una suerte de principio cultural (Lakoff y Kövecses, 1989; Burke, 1993).

En el medioevo reinaba una mayor exterioridad en el control de las diferencias: estando frente a frente las distintas capas sociales establecidas y jerarquizadas, el trato mutuo distinguía posiciones y circunstancias (Elías, 1973, p. 199). A partir del Renacimiento, el automodelamiento y la modelación de los otros incentiva la observación del comportamiento, la corrección mutua se realiza en privado (p. 114). Un proceso que sin duda se inscribe también en la interiorización católica medieval por la confesión y el examen de conciencia, la sumisión del corazón propia de la contrición y el paso de la penitencia pública a la penitencia secreta (Delumeau, 1992), y que corre en paralelo con la inmediatez de la fe, de la escucha y la lectura de la Palabra, propias del protestantismo.

La sociedad burguesa, la división del trabajo, la creciente interdependencia social, el mercado, la competencia, llevan, de un modo cada vez menos visible y menos personal, al freno y la regulación sobre las emociones y los instintos (Elías, 1973, p. 217). Hasta el punto de crear la ilusión de un actuar espontáneamente por sí mismo: el autocontrol se naturaliza como “libertad”.

Para concluir este espectro de sensibilidades detendremos la mirada en España, en algu-

nos pequeños procesos que repiten los mismos gestos.

En el siglo XVI, los juegos de azar echan sus suertes en un contexto de bebida, peleas, amenazas y prostitución. En ese siglo y en el siguiente se da una profusa producción de reglamentaciones escritas y de tratados moralizadores. Por señalar algunos, cuyos títulos son elocuentes: *Remedio de jugadores*, de Pedro de Covarrubias (Burgos, 1519); *Libro de los daños que resultan del juego*, de Adrián de Castro (Granada, 1599); *Fiel desengaño contra la ociosidad y los juegos*, de Francisco Luque Faxardo (Madrid, 1603); *Los bienes del honesto trabajo y daños de la ociosidad*, de Pedro de Guzmán (Madrid, 1614); *Entretimientos y juegos honestos, y recreaciones christianas*, de Alonso Remón (Madrid, 1623) (González Alcantud, 1993).

Se establece una vigilancia de la ociosidad, del libertinaje de los cuerpos, que se va a extremar con la Ilustración. Aplicando un criterio de utilidad social, la ociosidad será castigada con las levas del ejército.

La política barroca promoverá una instrumentación controlada de los juegos, del carnaval, del teatro, para entretener y mantener a distancia a los sectores populares (González Alcantud, 1993). Una nueva vuelta de tuerca dará la política ilustrada del siglo XVIII; por ejemplo, con la *Memoria para el arreglo de la policía de los espectáculos y diversiones públicas* (1786), de Gaspar María de Jovellanos. Este autor recomienda en su *Plan de educación de la nobleza* (1798) (que aún habiendo permanecido inédito en la época no deja de ser sintomático de una sensibilidad): “...se tendrá un exquisito cuidado en que se conven-

zan (los seminaristas de nono y décimo año; de entre 17 y 18 años de edad) de lo feo é impropio que es en la gente de educación, no sólo no jugar con el desinterés y limpieza que es natural (!) a los hombres de modo, y de que ninguno se aparta, sino (también) la terquedad en las disputas, el desabrimiento quando no favorece la fortuna, el excesivo contento quando se gana, el apenas al pierde (es decir, apenas alegrarse al perder), con chanzas continuas, aunque no sean indiscretas, que se debe jugar con cierta dignidad, pero sin darle demasiada importancia a una ocupación que nunca pudo ser otra que un entretenimiento y diálogo a las tareas serias y fatigosas del día.” (citado por González Alcantud, 1993, p. 183). El control de la ociosidad es también un autocontrol exhaustivo durante la participación en el juego en el tiempo “libre”.

La formación jesuítica del siglo XVI en adelante, creó un espacio y un modelo intelectual burgués, entre el ideal nobiliario (que comprendía el manejo de armas, las habilidades ecuestres, el juego de pelota, saber danzar y tañer algunos instrumentos musicales, ser diestro en el arte de la caza) y los modos vulgares (González Alcantud, 1993, p. 132). En ese intermedio, la separación del cuerpo, la interiorización y el autocontrol eran una práctica diaria.

Los juegos ecuestres en España se remontan a los caballeros hidalgos que participaron en la repoblación del siglo XIII (González Alcantud, 1993 p. 57). Ellos estaban imbuídos del valor medieval del caballo. El caballo se asocia (y se une) al cuerpo humano, subordinándose ambos al prestigio moral del jinete. Se

debe recordar, en la “larga duración”, la imagen del “carro alado”, en el Fedro de Platón: el alma representada como un conflicto entre el caballo negro, pasional, y el caballo blanco, sensible a la belleza ideal, domesticado, que tiran entre ambos un carro que el auriga ha de poder controlar para ascender. “El caballo es una de las formulaciones más acabadas de las diferencias de estatus social (por la elevación de quien monta y conduce) y de refinado dominio sobre la naturaleza” (González Alcantud, 1993 p. 58). Una domesticación exitosa que exalta el poder racional.

Los juegos ecuestres (en especial el de la sortija) y la diferenciación social del “andar de a caballo” atraviesan los siglos españoles del XVI al XVIII. Aquellos juegos alcanzan gran popularidad en la Baja Andalucía. Pero en los siglos XVII y XVIII se los somete a una ceremonialización y reglamentación que los convierte de torneos campestres en juegos-fiesta urbanos (González Alcantud, 1993).

También eran muy populares en ese período las corridas de toros y las riñas de gallos. Pero la sensibilidad ilustrada determinó sus prohibiciones oficiales. Las razones aducidas serán la evitación de los tumultos y desórdenes populares y el gusto chocante de esos sectores sociales por lo vulgar y cruel. Pero seguramente también se prohibía las riñas de gallos y los toros porque ellos no concluían en la domesticación exitosa y ofrecían, por tanto, un espectáculo sangriento gratuito: en sus arenas se ponía en escena sólo una animalidad irredenta e irredimible. La preparación de los gallos y del toro procuraba una ambigua “domesticación” de la agresividad exaltada, un saber excitar y enfurecer al animal, transposi-

ción de la agresividad masculina desbocada, vulgar o bárbara (González Alcantud, 1993 pp. 65-66). “La producción humana de lo salvaje bloquea el tránsito a lo domesticado” (p. 66). El toreo es un “ritual de la domesticación fallida” (p. 68); la riña de gallos es una “puesta en escena de la animalidad construida para la agresión” (p. 69).

En ese clima de prohibición y de apartamiento de la animalidad y de la vulgaridad públicas, las fiestas de toros sólo serán justificadas bajo el criterio de utilidad, por motivos de beneficencia social. O también bajo el interés de conservar la “memoria” o el “vestigio” (sospechosamente actuales y con un público exaltado) de un espectáculo muy antiguo y singular, como política de una nueva sensibilidad burguesa que busca distanciarse de lo próximo: lo medieval y lo popular. Las fervorosas corridas de toros se transforman para ella en remanentes folclóricos (González Alcantud, 1993, pp. 148-155).

Es en esa época que se pasa del toreo aristocrático a caballo al toreo popular a pie (González Alcantud, 1993): quien ocupa ahora el “cuerpo a cuerpo” entre el jinete y el toro es alguien del vulgo. El caballo, domesticado, salvaba al jinete del fracaso del toro irredimible. Ahora el jinete se aleja de toda domesticación fallida y de la sangre inútil. El torero se rebaja a las destrezas corporales y la desnuda valentía del pobre en la arena del circo.

El *Tratado de cortesía*, de Carlos García (1617), opone la hilaridad y el bullicio de los franceses a la gravedad española. Su gran repercusión inmediata está atestiguada por sus sucesivas traducciones al francés o español (no

se conoce cuál de las dos fue la lengua original del escrito), al italiano, al inglés y al alemán; en 1704 ya llevaba 28 ediciones (Burke, 1993, p. 81 nota 10). La “gravedad española” sirvió de modelo diferenciador, como ideal de la nobleza, dentro de España, y también fuera de España (por ejemplo en Italia, frente a Francia, Inglaterra o Alemania) (Burke, 1993; Roodenburg, 1993).

“Gravedad” que alcanzó una extrema rigidez en algunas de sus versiones o percepciones. Los italianos percibieron frecuentemente el gesto español como ausencia de gesto (Burke, 1993, p. 78). En esa gravedad gestual, y énfasis gestual, se pone (paradójicamente) de relieve el distanciamiento y ocultamiento del cuerpo. Quizás en este sentido sea extensible a la iconoclasia protestante. Lo que tal vez aún está en juego en esa “gravedad” que llega a expresarse como modelo estatuario del comportamiento noble o aristocrático (por ejemplo en Italia) (Burke, 1993) sea aquel modelo medieval de la “figuratio”. En el siglo XII, los tratados de comportamiento destinados a los novicios en los monasterios (el más famoso: *Institutio Novitiorum*, de Hugo de San Víctor) ensamblaban todo el artefacto pedagógico y la tarea auto-formativa en la cristalización de una “figura” (“figuratio”) ante los ojos de Dios y de la humanidad (cristiana) (Schmitt, 1993). Pero la nueva diferenciación a través de la “gravedad” supone un mayor autocontrol, por tratarse de una disciplina constante sobre el cuerpo exterior en movimiento. “Gravedad” que deja sus marcas en el cuerpo y que, en el congelamiento de una manera de actuar, ofrece la circunspección estatuaría como imagen edificante y glorificadora ante los demás. La

noble “gravedad”, apropiada por la burguesía emergente, era el signo heráldico *in corpore* de su distanciamiento del “vulgo”.

Con la Reconquista se había avivado entre los españoles la necesidad de “ganar honor”. Una urgente búsqueda del reconocimiento social acompañaba la mala conciencia de haber desplazado a los árabes de la Península Ibérica: es decir, a una civilización nada “primitiva”, que se había apropiado creativamente de la antigüedad greco-latina y que había producido grandes obras arquitectónicas y escritas (Bennassar, 1985). La ansiedad por el reconocimiento procura su descanso en los bienes compensatorios de “civilización” que los reinos del norte restauran: la fe católica, la Cristiandad, la civilidad europea; pero también en la conquista de la interiorización, que va de la virtud caballeresca al dominio de sí, noble o burgués. Movimiento de diferenciación que cristaliza en aquella “gravedad española”.

El “ganar honor” es una cámara de espejos: busca la propia exaltación y glorificación en el momento en que se ve admirado por los ojos del “inferior” (aunque no sea tal más que por haber sido vencido o desplazado), dilatados por la propia expectativa megalómana. Un juego de interioridades de nunca acabar y de distanciamientos cada vez más extremos. Autoelevación devoradora que encontrará carne jugosa en la más fácil inferiorización de los indios a los ojos culturales europeos. Escena colonial de la lucha por el reconocimiento de un amo rodeado de salvajes y esclavos, que no hacen sino reforzar su sentimiento unilateral de superioridad y la impotencia de su gloria (Hegel, 1985).

Conclusiones

Políticas del cuerpo y control de las mayorías

El empeño de los sectores dominantes de las sociedades occidentales, en las representaciones y en las tecnologías de separación y control de la corporalidad, establece un campo dialéctico, en continuo movimiento, en el que los desplazamientos subalternos mantienen en vilo la inteligencia hegemónica.

La carnavalesca cotidiana medieval, con su “segundo mundo” alternativo y simultáneo al serio y oficial, con su risa que todo lo invierte, lo corroe y lo vuelve plástico, por detrás de una gran promesa de renovación universal, poco a poco va siendo restringida a un tiempo, constreñida a un espacio, su poder amenazante va siendo disciplinado al no poder ser definitivamente abolido del campo social (Bajtín, 1990). El clasicismo renacentista va a ser el gesto de apartamiento de esta intensa y siempre incompleta cosmogonía al proponer las formas y los modelos griegos, al clasificar las cosas del mundo, al poner en orden los “cuerpos” en un cosmos que se concibe completo y acabado. El “grotesco romántico” de finales del siglo XVIII se aparta de la corporalidad jocosa hacia un interior de ironía, cargado de emociones subjetivas, en una atmósfera de tragedia, bajo la amenaza terrible del mundo exterior por nunca más maleable, imposible de vencer, inexorable, ante el cual sólo cabe refugiarse en la nocturna soledad sin cuerpo (Bajtín, 1990).

Movimiento hegemónico de retracción ejercido sobre la carnavalesca popular, que opera a su vez, ante la expansión de esta, a través

de las interacciones e imbricaciones con otras formaciones sociales y culturales (con indios, negros y mestizos) en los dilatados contextos coloniales: Ante una masa festiva creciente, la discriminación de tiempos y espacios permitidos y organizados por los poderes oficiales. El "carnaval" se restringe en el siglo XIX a una fiesta urbana, con una duración establecida y determinada (cada vez menor), una localización y un itinerario precisados de antemano y una comisión encargada de su organización y policía para su realización "civilizada".

Asimismo, los mercados, carnavalesca cotidiana, son retirados de las plazas centrales a las periferias de las ciudades.

Los múltiples segmentos que convergerán en la "sociedad disciplinaria" marcan, durante los siglos XVII y XVIII, en Francia, el paso de una concepción y una técnica del castigo penal a otra, de una forma política del poder ("sobre-poder monárquico", "poder armado") a otra (el "panoptismo", que se diversifica en varias instituciones: cuarteles militares, hospitales, escuelas, fábricas, prisiones, con sus saberes) (Foucault, 1984). Esa gran empresa de "normalización" social pone en la mira los "ilegalismos sociales", ejerciendo un control exhaustivo sobre los cuerpos, las aglomeraciones masivas, sus comportamientos, sus movimientos, su fuerza, su poder estratégico. La multitud es una pluralidad desbordante y amenazante de cuerpos.

El paso del suplicio público al castigo secreto no tiene que ver para Foucault con reformas humanistas y una nueva sensibilidad ante el espectáculo de la sangre y el horror, sino con la ambigüedad social que rodeaba el ajusti-

ciamiento. La multitud asistente derivaba de la compasión o la admiración por el supliciado hacia la indignación ante la violencia legal del verdugo (Foucault, 1984 pp. 17 y 64-65). Una carnavalesca de patíbulo opera estas inversiones, el gentío asiste a escuchar cómo denigra y blasfema contra el poder quien no tiene ya nada que perder ante su muerte inminente, y se solidariza con el condenado, visto como un semejante en términos de clase social y como expresión de la propia condición y las propias luchas en el caso de los castigados por amotinamiento (pp. 65-67). Los días de ejecución, en que se suspendían todas las actividades cotidianas para que el pueblo pudiera asistir al acontecimiento edificante, desataban las "emociones del patíbulo", con tumultos callejeros, tabernas rebosantes de lujuria, juego y alcohol, un clima de fiesta generalizado. La violencia amenazaba poder revertirse en cualquier instante incontrolable (pp. 68-70). Circulaban relatos orales, hojas sueltas, gacetillas, almanaques y "bibliotecas azules" sobre hechos y dichos de criminales, que, por la cantidad o la cualidad de sus fechorías, se convertían en "héroes negros" (pp. 71-73). La literatura policíaca del siglo XIX restringirá y elitizará la delincuencia en la oposición de "dos puras inteligencias": el criminal y el detective, y procurará "trasponer a otra clase ese brillo que rodeaba al criminal", despojar al pueblo del viejo orgullo de sus crímenes (pp. 73-74). La corporalidad plural y desbocada de la multitud en efervescencia será para Foucault el real motivo de las reformas "humanistas" de las penas. Corporalidad multitudinaria que deberá ser sometida a la más estrecha vigilancia ante la nueva distribución de la propiedad

territorial y la acumulación de productos, mercancías, herramientas y máquinas con el desarrollo del capitalismo industrial (Foucault, 1984, pp. 89-90).

Lo propio de las disciplinas que atraviesan los espacios sociales a partir de los siglos XVII y XVIII es la "transformación de las multitudes confusas, inútiles o peligrosas en multiplicidades ordenadas": clasifica singularidades en un plano homogéneo de distinciones finitas y exhaustivas (Foucault, 1984, pp. 152-153 y 204). La sociedad entera es cubierta por un "inmenso texto policíaco" (p. 217).

Frente al gran crecimiento demográfico y de población desocupada en el siglo XVIII, la disciplina es un procedimiento de "antinomadismo" (Foucault, 1984, p. 221); o mejor, de antinomadismo salvaje, no controlado, ya que la disciplina no es estática y pretende, por el contrario, imprimir en sus objetos un nuevo dinamismo y movimientos dirigidos. La fuerza del cuerpo, con el menor costo e imperceptiblemente, es reducida como fuerza "política" y maximizada como fuerza "útil" (p. 224).

El control de los antiguos y nuevos ilegalismos populares va de la mano con la conscripción militar obligatoria y las técnicas de identificación civil (certificados laborales, documentos personales otorgados por el Estado) (Foucault, 1984, p. 278). Síntomas del "gran temor de una plebe a la que se cree a la vez criminal y sediciosa, al mito de la clase bárbara, inmoral y fuera de la ley" (p. 280).

El surgimiento de una sociedad disciplinaria en Francia (objeto de estudio de Foucault, sin embargo, parece tener oscuros antecedentes en las políticas coloniales españolas ya

desde fines del siglo XVI: las reformas toledanas en la década de 1570 en el Virreinato del Perú, apoyadas en los diseños de Benjamín de Matienzo, asesor del Virrey Francisco de Toledo, y en los cuales se concentró a las poblaciones para formar "pueblos de indios"; la organización del tiempo diario y la clasificación etaria y étnica de mano de obra en los obrajes textiles y en las minas; las "reducciones" jesuíticas; la coreografía oficial de las fiestas religiosas; los censos, padrones y libros parroquiales de bautismos, casamientos, confesiones y defunciones; más tarde las clasificaciones étnicas procurando obsesivamente la determinación de la "pureza de sangre" durante el siglo XVIII, que llegan a establecer más de treinta categorías jerarquizadas de mestizajes.

Lejos de pretender borrar las discontinuidades históricas afirmando que siempre hubo "disciplina" en la historia social de la "humanidad", lo que se plantea es que en las representaciones y tecnologías europeas de la corporalidad hicieron oscuro impacto y trazaron ocultos métodos las políticas coloniales, y que aquéllas tal vez son sólo las sombras de cuerpos que permanecen en la penumbra de la historia, en aquella infrahistoria que no cuentan aún nuestras historias nacionales y que tendrá un nuevo avatar en la "modernidad social", en el contexto de las guerras de independencia y la construcción de las naciones durante el siglo XIX, y en el contexto de los procesos de urbanización y de globalización junto con el desarrollo de las tecnologías de información y de comunicación a lo largo del siglo XX. Pero eso ya es tema de otro artículo que seguirá a continuación.

Bibliografía

- BAJTIN, Mijail. *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*. Madrid: Alianza. 1990 (1966).
- BREMMER, Jan. *Walking, standing, and sitting in ancient Greek culture*. In J. Bremmer & H. Roodenburg (eds.) *A cultural history of gesture*. New York: Cornell University Press, Ithaca. 1993.
- BENNASSAR, Bartolomé. *Los españoles. Actitudes y mentalidad desde el siglo XVI al siglo XIX*. Madrid: Swan. 1985 (1975).
- BURKE, Peter. *The language of gesture in early modern Italy*. In J. Bremmer & H. Roodenburg (eds.) *A cultural history of gesture*. New York: Cornell University Press, Ithaca. 1993.
- _____. *Historia social del conocimiento. De Gutenberg a Diderot*. Barcelona: Paidós. 2000 (2000).
- CASSIRER, Ernst. *Filosofía de la Ilustración*. FCE, México-Buenos Aires. 1950 (1932).
- DE CERTEAU, Michel. *La invención de lo cotidiano. I. Artes de hacer*. Universidad Iberoamericana, México. 2000 (1980; 1990).
- DELUMEAU, Jean. *La confesión y el perdón. Las dificultades de la confesión, siglos XIII a XVIII*. Madrid: Alianza, 1992 (1990).
- ELÍAS, Norbert. *La civilization des moeurs (Tomo I de Über den prozess der zivilisation)* Calmann-Lévy, París. 1973 (1o. ed. 1939; 2o. ed. 1969).
- ELÍAS, Norbert. *La dynamique de l'Occident (Tomo II de Über den Prozess der Zivilisation)* Calmann-Lévy, París. 1975 (1o. ed. 1939; 2o. ed. 1969).
- FOUCAULT, Michel. *Histoire de la folie à l'âge classique*. París: Gallimard. 1972 (1962).
- _____. *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. México: Siglo XXI, 1984 (1975).
- _____. *Microfísica del poder. Cap. 6. Poder-cuerpo y Cap. 10. Las relaciones de poder penetran en los cuerpos*. Madrid: La Piqueta. 1979.
- _____. *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Barcelona: Paidós. 1990.
- GONZALEZ ALCANTUD, José Antonio. *Tractatus ludorum. Una antropológica del juego*. Barcelona: Anthropos. 1993.
- GRAF, Fritz. *Gestures and conventions: the gestures of Roman actors and orators*. In J. Bremmer & H. Roodenburg (eds.) *A cultural history of gesture*. New York: Cornell University Press, Ithaca. 1993.
- HEGEL, G. W. *Fenomenología del espíritu*. México: FCE. 1985 (1807).
- HEGEL, G. W. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Madrid: Alianza. 1984 (1822-1830).
- HUIZINGA, Johan. *Homo ludens*. Buenos Aires: Emecé. 1968 (1938).
- KIRKPATRICK, John and WHITE, Geoffrey. *Exploring ethnopsychologies*. In G. White & J. Kirkpatrick (eds.) *Person, Self, and Experience. Exploring pacific ethnopsychologies*. Berkeley: University of California Press. 1985.
- LAKOFF, George and KÖVECSES, Zoltan. *The cognitive model of anger inherent in American English*. In D. Holland & N. Quinn (eds.) *Cultural models in language and thought*. Cambridge: Cambridge University Press. 1989.
- LAWRENCE, C. J. *The nervous system and society in the scottish enlightenment*. In B. Barnes & S. Shapin (eds.) *Natural order*. London: Sage Publications. 1979.
- LE BRETON, David. *Dualisme et renaissance. Aux sources d'une représentation moderne du corp*. Diogenes N° 142, 1988.
- McCLARY, Susan. *Música y cultura de jóvenes. La misma historia de siempre. A Contratiempo*. Bogotá: Siglo del Hombre. 1997 (1994).
- MUCHEMBLED, Robert. *The order of gestures: a social history of sensibilities under the Ancien Régime in France*. In J. Bremmer & H. Roodenburg (eds.) *A Cultural history of gesture*. Ithaca, New York: Cornell University Press. 1993.
- ROODENBURG, Herman. *The "hand of friendship": shaking hands and other gestures in the Dutch Republic*. In J. Bremmer & H. Roodenburg (eds.) *A cultural history of gesture*. Ithaca, New York: Cornell University Press. 1993.
- SCHEPER-HUGHES, Nancy & LOCK, Margaret. *The mindful body: A prolegomenon to future work in medical anthropology*. Medical Anthropology Quarterly No. 1 (4), 1987.
- SCHMITT, Jean-Claude. *The rationale of gestures in the West: third to thirteenth centuries*. In J. Bremmer & H. Roodenburg (eds.) *A cultural history of gesture*. Ithaca, New York: Cornell University Press. 1993.
- WEBER, Max. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Barcelona: Orbis. 1985 (1904-1905).